L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

68e ANNEE - (7e série)
No 17 — 24 AVRIL 1958

CHRONIQUE DE MISSIOLOGIE

HISTOIRE DES MISSIONS

« Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours ». T. XIX. **Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles,** par E. PRECLIN et E. JARRY. — Paris, Bloud et Gay. 844 p. en deux volumes. 1re Partie, 1955 ; 2e Partie, 1956.

Dans l'Histoire de l'Eglise commencée sous la direction de A. Fliche et V. Martin et continuée par J.-B. Duroselle et E. Jarry, le tome XIX consacre aux missions des XVIIe et XVIIIe siècles un nombre de pages équivalent à un véritable volume de format courant. La table des matières de la première partie signale que nous devons cette étude à M. JARRY.

Conformément à l'esprit de cet ouvrage monumental, le texte donne un résumé très dense des principaux événements, tandis que les notes fournissent à ceux qui veulent pousser davantage les recherches une abondante bibliographie. Celle-ci est d'une richesse qui justifierait à elle seule l'acquisition du volume par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des missions : ils éviteront ainsi bien des pertes de temps, fussent-ils spécialistes.

Pour l'exposé des faits, qu'il s'agisse de l'Amérique ou de l'Asie, l'auteur a puisé aux meilleures sources et connaît les meilleurs travaux. Il ne s'égare pas dans le détail, mais va droit à l'essentiel, sans perdre le sens de la complexité des choses. S'agit-il, par exemple des rites chinois ? On voit avec quel soin il a étudié de près, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* l'article « *Chinois* (Rites) » de H. Bernard-Maître, S.J., qui, jusque-là, était assurément le meilleur travail sur la question.

Les « Pères de Pékin » donnaient aux rites un sens purement civil, en s'appuyant sur les anciens auteurs confucéens. La plupart des missionnaires travaillant parmi le peuple étaient frappés par l'aspect religieux de l'interprétation populaire des mêmes actes rituels. M. Jarry, en homme du métier, cherche d'ordinaire à expliquer les attitudes pratiques des missionnaires par leurs positions doctrinales. Je ne le suis pas toujours. Quand Mgr Maigrot, par exemple, interdit les Rites dans son vicariat apostolique, il s'agissait essentiellement d'une décision pastorale dictant une conduite uniforme à l'intérieur de la circonscription ecclésiastique dont il avait la charge. Transporter le conflit sur le seul plan des idées était déjà, pour les religieux, échapper pratiquement à l'autorité pastorale du Vicaire apostolique.

De même pour la question du commerce, que les Vicaires apostoliques, conformément aux prescriptions de la Propagande, ont cherché à interdire aux Jésuites, M. Jarry ramènerait ce conflit à une divergence essentiellement doctrinale sur l'usage des moyens humains. Il ne semble d'ailleurs pas en avoir aperçu toute l'ampleur. Ainsi, quand le P. de Rhodes parle d'un « grand magasin » à Goa, il traduit (p. 71, n. 4) : « le « magasin » dont parle le P. de Rhodes est le noviciat de la Compagnie. » Mais non ! Un grand magasin, même s'il ne s'agit pas de la *Samaritaine* ou du *Bon Marché*, n'a jamais été un noviciat ! Ce contre-sens me paraît tout à fait caractéristique : l'explication d'un conflit entre ecclésiastiques relèvera plus souvent du droit que de la philosophie ou de la théologie, en mission comme ailleurs.

Mais pourquoi insister ? M. Jarry a parfaitement analysé la faiblesse des moyens d'action de la Propagande et, d'autre part, il signale que bien des documents d'archives n'ont pas encore été mis en œuvre. Leur utilisation permettrait sans doute de mieux poser et de mieux résoudre certains problèmes d'histoire des missions.

En tout cas, pour qui veut savoir l'état actuel de la science, M. J. sera le guide le plus compréhensif, le plus compétent et le plus intéressant qu'il se puisse. Son ouvrage contient quelques coquilles, faciles à rectifier généralement (par ex., p. 99, n. 4 : mercenaire pour mercédaire ; p. 188, ligne 10 : *et* au lieu de *ou*, etc.) ; mais il se termine par de bonnes tables qui en font un instrument de travail digne de l'« Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours ».

* *

Histoire Universelle des Missions Catholiques, publiée sous la direction de Mgr S. DELACROIX.
T. I : **Les Missions des origines au XVIe siècle.** Grd in-8 de 372 p.
T. II : **Les Missions modernes (XVIIe et XVIIIe siècles).** Grd in-8 de 426 p.
Librairie Grundt, Paris. Editions de l'Acanthe, Monaco, 1957.

S. Exc. Mgr Gilles Barthe, évêque de Monaco, a lui-même présenté l'ouvrage que voici :

« Les Editions de l'Acanthe, dit-il, ont publié naguère, sous la direction de L. H. Parias, une *Histoire Universelle des Explorations* qui a obtenu auprès du public un succès mérité. Poursuivant leur œuvre, elles présentent maintenant une *Histoire Universelle des Missions catholiques...*

Les Editions de l'Acanthe ont eu le mérite de comprendre l'intérêt d'une histoire de l'expansion missionnaire sur le plan religieux proprement dit. D'où cette nouvelle série qui comprendra quatre volumes destinés à compléter la précédente avec la même richesse d'illustration, la même élégance typographique, le même souci d'allier dans les textes l'aisance de la lecture au sérieux de l'information...

La rédaction en a été confiée à une équipe de collaborateurs choisis parmi les professeurs de nos Universités, les spécialistes et les missionnaires qui se sont signalés par la qualité de leurs publications et s'imposent par leur compétence et leur expérience.

Ce travail en collaboration ne va pas sans danger. Il risque de rompre l'unité de l'ouvrage. Si la formule a été malgré tout choisie, c'est qu'elle a paru mieux adaptée à la volonté du directeur et de l'éditeur d'offrir aux lecteurs de cette histoire un ouvrage qui, tout en se défendant de verser dans l'érudition, n'en doit pas moins posséder une haute tenue scientifique. L'ampleur et la délicatesse de la fresque à brosser exigeait le travail d'une équipe.

Mgr Delacroix, professeur à l'Institut Catholique de Paris, a bien voulu tracer le plan d'ensemble, définir l'orientation générale de l'entreprise, répartir la tâche entre les différents collaborateurs, assurer l'harmonisation et la révision de leurs contributions. Nous lui sommes reconnaissants de la manière méthodique, éclairée et enthousiaste et de la célérité avec lesquelles il a conduit un projet à peine ébauché à sa pleine réalisation.

M. l'abbé Blanc, secrétaire général de l'Union Missionnaire du Clergé, l'a grandement aidé en assumant avec lui la révision générale et en faisant bénéficier maint chapitre de précieuses mises au point... »

Des quatre volumes annoncés, deux ont déjà paru et le R. P. Rétif n'a pas craint d'écrire dans les *Etudes* (janv. 1958, p. 125) « qu'il n'existe pas d'histoire des missions aussi solide et aussi élaborée dans quelque langue que ce soit ». Une chronique de missiologie se doit d'examiner à loisir un pareil monument, d'autant plus que le prix (4.500 fr. le volume broché, à la parution) ne permettra pas à chacun de se le procurer personnellement. Visant à la qualité, l'éditeur a voulu une illustration et une cartographie dignes du texte. Devant cette réussite, qui oserait s'en plaindre ?

T. I. — Des origines au xvie siècle

La préface du premier tome est de S. Em. le cardinal Costantini, ancien Secrétaire de la Propagande, Chancelier de la Sainte Eglise Romaine. S. Em. salue avec joie cette publication dont l'opportunité est d'autant plus manifeste que de nombreux travaux de détail sur les missions ont paru depuis le Manuel d'Histoire des Missions du docteur Joseph Schmidlin, par exemple. « Le salut des âmes est en cause, avec le commandement du Christ de prêcher l'Evangile au monde entier. C'est pourquoi il convient d'étudier sous tous ses rapports, avec sérénité et courage, ce grand problème des Missions afin d'en hâter la solution » (p. 11).

L'Introduction est du R. P. Daniélou. Il analyse la notion de mission, qui signifie l'envoi pour la prédication de la parole en vue de susciter la foi. Mais cette mission s'accomplit à l'intérieur de situations historiques déterminées, selon un certain ordre, et comporte, dans un second stade, une certaine action sur la civilisation qui permet seule un peuple chrétien.

I. — *Les Apôtres*

C'est le R. P. Rétif qui étudie la méthode apostolique. « La force de diffusion de l'Evangile, dit-il, est venue de la résurrection du Christ, fondateur et animateur de la mission chrétienne. Et il y avait dans Israël un courant universaliste qui progresse dans la Bible, s'explicite dans l'enseignement de Jésus et s'épanouit dans l'apostolat de saint Paul » (p. 24). La Pentecôte est la fête de l'universalisme chrétien. Mais l'Eglise était en danger de mort à l'intérieur du judaïsme. Au concile de Jérusalem elle s'est affranchie des bandelettes de la Loi. Saint Paul devient l'Apôtre des Nations. Par son exemple il nous apprend qu'être missionnaire c'est une question d'amour, et d'intensité, de libéralité, d'intelligence dans l'amour.

A la mort du dernier apôtre, le berceau du christianisme est presque désert. La nouvelle religion, s'étant affranchie des civilisations dans lesquelles elle a pris naissance, s'enracine maintenant dans un nouveau contexte et, par là, fait la preuve de son essence universaliste et de sa puissance d'assimilation des cultures.

II. — *Les premiers siècles*

Au début de son étude sur l'expansion missionnaire dans l'Empire Romain et hors de l'Empire, au cours des cinq premiers siècles, M. Marrou, professeur de Sorbonne, commence par constater qu'il est impossible, faute de documents, d'écrire l'histoire de la période décisive qui va de la captivité de saint Paul à Rome dans les années 61-63 à la conversion de Constantin.

La mission chrétienne a échoué auprès du peuple juif, en sorte que c'est à la civilisation grécolatine qu'elle doit s'affronter. Le premier obstacle qu'elle rencontre vient de la grandeur même de cette civilisation. Il existait une « Roman way of life » qui caractérisait le civilisé par rapport au barbare et que la société n'acceptait pas de voir mettre en question. Cette civilisation comportait un élément religieux dont la vitalité en milieu populaire n'est pas douteuse. Le culte des anciens dieux faisait partie de la coutume héritée des ancêtres, et c'était assez pour qu'on y restât fidèle. Ici M. Marrou retrouve un problème qui éclaire non seulement la querelle des rites mais encore la situation des chrétiens derrière le rideau de fer.

« Le même jugement, dit-il, nuancé dans ses attendus, ferme dans ses conclusions, pratiques, doit être porté sur un autre aspect de la religion païenne, le culte rendu au souverain : culte à Rome des souverains divinisés après leur mort, culte dans les provinces de l'empereur régnant. Comme dans les phénomènes parallèles que les chrétiens ont rencontrés en Extrême-Orient ou que la vénération du Chef a suscités dans les Etats totalitaires à l'époque contemporaine, il est pratiquement impossible de faire la part de l'élément spécifiquement religieux et de ce qui relève du simple loyalisme politique. Mais dans un cas comme dans l'autre — les martyrs chrétiens devaient en faire l'expérience — la société exige de tous ses membres la même accep-

tation inconditionnée, le même comportement aligné » (p. 38).

Le christianisme, en effet, apparaîtra en premier lieu aux païens comme une volonté de refus, de ségrégation. Les chrétiens, par exemple, refusent d'assister aux combats de gladiateurs. « Aussi, dès 64, lors de l'incendie de Rome, quand Néron cherchera un alibi pour détourner la colère du peuple, il songera immédiatement aux chrétiens, très généralement méprisés et haïs comme suspects de se mettre en marge du reste du genre humain, de la vie civilisée. »

Mais à côté de l'ombre, il faut signaler les lumières : la propagande chrétienne n'aurait pas trouvé d'écho si, chez certaines âmes ou dans certains aspects de l'âme païenne, elle n'avait rencontré une sorte de préparation, une attente, une aspiration (p. 39).

Cette aspiration se trouvait surtout parmi ceux qui, dans une civilisation à prédominance masculine, formait le prolétariat intérieur : C'est auprès de certaines catégories sacrifiées, « enfants, femmes, pauvres, esclaves, que le message chrétien, d'emblée, trouvera le plus d'écho ». Ainsi, le christianisme est apparu au moment où, dans le monde gréco-romain, uni et pacifié, des préoccupations religieuses passaient au premier plan de la conscience humaine et se traduisaient par un épanouissement des religions à mystères qui a constitué, selon M. Marrou, une authentique préparation évangélique

Un deuxième article est consacré aux « *Etapes de la propagation du christianisme dans l'Empire* ». Malheureusement, M. Marrou ne nous donne aucune statistique. Il eût été du plus haut intérêt de connaître le chiffre de la population qui bordait la Méditerranée et de savoir quelle proportion « pratiquait » vers l'an 100, 200, 300, etc. A défaut de chiffres, on nous donne quelques jalons : à la fin du I^{er} siècle, il y avait en Occident deux chrétientés : l'une à Rome, l'autre à Pouzzoles ; un siècle plus tard, on trouve une Eglise à Lyon et une à Vienne, près de Lyon. Au III^{e} siècle, le développement du christianisme est plus considérable. Mais deux ans après la paix de l'Eglise, en 314, on ne peut réunir à Arles, pour l'ensemble de la vaste Gaule, que quinze chefs d'Eglises. Trente ans plus tard il y en aura trente-quatre. A partir de la moitié du IV^{e} siècle, l'Eglise est implantée dans la plupart des villes et le dernier quart du siècle verra s'organiser l'apostolat des campagnes auquel reste attaché le nom de saint Martin (un Hongrois), mort en 397.

Peut-être les impatients qui parlent inconsidérément d'échec des missions modernes feraient-ils bien de méditer sur ces données que rappelle M. Marrou. La Gaule, province de l'Empire où ne se posait aucun problème de distance, de langue, de civilisation ou de climat, la Gaule n'a vu l'implantation du christianisme sur l'ensemble de son territoire, et provisoirement, que vers l'an 400. Et nous savons qu'elle n'était pas très peuplée.

Succès très lent, succès tout de même. Les laïcs prenaient une très grande part à l'apostolat. Tout croyant se considérait comme missionnaire. « C'est là peut-être, dit M. Marrou, la grande leçon que les chrétiens d'aujourd'hui ont à recevoir de leurs plus anciens frères dans la foi » (p. 50).

III. — *Les Barbares*

Au chapitre suivant, M. Daniel-Rops étudie la conversion des Barbares d'Occident. Les évêques ont misé sur Clovis, le jeune chef franc. Ils lui ont donné une épouse chrétienne et son baptême, six ans plus tard, a été pour l'Eglise une victoire décisive. « Il serait pourtant exagéré, dit M. Daniel-Rops, d'admettre qu'à lui seul il ait été déterminant. L'image est trop simple qui représente tous les Barbares suivant vers les saintes cuves l'exemple du chef franc. Entre le moment où Clovis reçoit l'onction et celui où l'on peut admettre que l'Ouest européen, dans sa quasi totalité, est baptisé, il ne s'écoulera pas moins de quatre siècles » (p. 74).

Cela nous mène au X^{e} siècle. Dix siècles pour évangéliser une contrée si proche de Rome ! Mais, au fait, l'ouvrage n'étudie pas l'Occident aux X^{e}, XI^{e} et XII^{e} siècles. Etait-il vraiment chrétien ? La réponse demanderait sans doute beaucoup de nuances.

Pour en revenir à l'évangélisation des Barbares, ce sont les moines, note M. Daniel-Rops, qui, au haut Moyen Age, vont être les meilleurs propagandistes du Christ. L'apôtre de l'Irlande, saint Patrick, avait été moine à Lérins. A sa mort, l'Irlande comptait déjà quantité de monastères dont chacun va devenir un foyer de vie chrétienne intense et d'apostolat, dont l'influence s'exercera même sur le continent, où, entre autres, S. Colomban fondera Luxeuil, tandis que, du continent, saint Grégoire le Grand, d'abord moine lui-même, organisera l'évangélisation de l'Angleterre.

VI. — *Les Germains*

Au chapitre IV, M. Lucien Musset étudie la conversion des Germains.

« Lorsqu'une fois l'élan fut donné aux missions, c'est vraiment la chrétienté latine tout entière, sous tous ses aspects, qui partit à la conquête du monde germanique. Comment ne pas être frappé de la diversité des moyens d'approche employés, qui vont du simple contact commercial à la soumission militaire, de la variété des méthodes d'évangélisation, graduées de la persuasion individuelle au baptême collectif sous peine de mort, enfin du caractère bigarré du personnel missionnaire où se coudoient tous les peuples de l'Occident, des Irlandais et des Espagnols aux Saxons et aux Danois ? Peu de plans préétablis, au moins avant Charlemagne, pas de consignes uniformes, mais une patience tenace qui sait profiter de toutes les occasions, s'adapter à tous les problèmes » (p. 111).

V. — *Les Slaves*

Le chapitre V, de M. Dvornik, sur l'évangélisation des Slaves, des Magyars et des Russes, résume les travaux qu'il a publiés sur ce sujet de 1926 à 1949. Constantin (ou Cyrille) et Méthode, tous deux originaires de Byzance, s'avancèrent en Moravie, y apportant un alphabet original et organisant en slavon une liturgie originale qui, de là, passera en Bulgarie, puis en Russie.

VI. — *Les Mongols*

M. Richard, professeur à Dijon, étudie les missions chez les Mongols aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles. Elles ne sont pas les moins surprenantes. Jean de Plancarpin, envoyé par Innocent IV en ambassade

auprès des Mongols (1275), est reçu par le khan Güyük, ce qui donne à saint Louis l'idée d'envoyer un autre franciscain, Guillaume de Rubruck, complimenter un chef mongol qui s'était fait baptiser. Rubruck restera huit mois à la cour du khan. L'exploit le plus remarquable fut accompli par Jean de Montecorvino qui parvint en Chine et y obtint de nombreuses conversions avant d'être nommé archevêque de Pékin. Trois évêques viendront à son renfort mais, après sa mort, la chrétienté chinoise disparaîtra faute de pasteurs.

VII et VIII. — *Saint Dominique et Raymond Lulle*

Les RR. PP. A. Vicaire et C. Vansteenkiste nous présentent l'inspiration missionnaire de saint Dominique et le professeur Ramon Sugranyes de Franch, les idées missionnaires de Raymond Lulle.

IX. — *L'Amérique latine*

L'expansion missionnaire du Portugal et de l'Espagne est étudiée par M. Ricard. Impossible de suivre M. Ricard dans le détail de son exposé. Il résume et met au point ses travaux antérieurs bien connus sur le même sujet.

X à XIII. — *L'Extrême-Orient*

Les quatre derniers chapitres sont intitulés : « Saint François-Xavier et la mission japonaise jusqu'en 1614 » ; « Le *siècle chrétien* au Japon » ; « Le retentissement dans la chrétienté du succès de la mission du Japon » ; et « De la mission apostolique à la mission moderne ». Ils sont du R. P. H. Bernard-Maître, spécialiste des relations entre l'Europe et l'Asie au XVI^e et XVII^e siècles.

L'auteur commence par écarter les incroyables légendes qui nous cachent la vraie figure de saint François-Xavier et distingue deux méthodes d'apostolat successivement employées par le missionnaire : celle des Indes, où il est passé auprès de la civilisation sans la voir ; celle du Japon, où, après les premiers tâtonnements, il se présente au Seigneur de Yamaguchi en grand apparat, escorté de marchands portugais richement vêtus et apportant une collection de présents riches et variés. « Quand il quitta le Japon pour retourner à Goa, il n'y laissait qu'un millier de néophytes au plus, mais sa conviction était faite : contrairement à sa conviction antérieure, on devait continuer à recruter des missionnaires à la fois vertueux et le plus savants possibles » (p. 283). C'est la seconde manière de Xavier qui sera, en quelque sorte, codifiée par Valignano. Celui-ci, Visiteur de la Province du Japon, désapprouvera la conduite du Supérieur, le P. Cabral, trop peu soucieux de se conformer aux traditions japonaises dans les salutations, les repas, etc... Il sera en désaccord avec lui dans la controverse *soie ou coton*. Le Supérieur habillait ses religieux de coton, comme plus conforme à la pauvreté évangélique. « Le Visiteur jugeait indispensable le port de la soie dans un pays où régnait le souci d'une propreté exquise » (p. 295).

Favorisé par diverses circonstances, l'apostolat des Jésuites fut couronné de succès. Le P. Bernard-Maître estime à 200.000 le chiffre des chrétiens en 1587, trente-six ans seulement après le départ de Xavier et à 300.000 environ quand s'ouvrit la persécution. Celle-ci semble avoir été déclanchée par la crainte d'une menace pour l'indépendance du Japon. Les rivalités des puissances catholiques en furent la cause, et plus encore, semble-t-il, les accusations des protestants.

Le nombre des martyrs fut très grand. Pour 4.045 d'entre eux nous avons des documents précis. Mais tous les chrétiens sans exception, furent soumis à des tracasseries.

Aussi le Japon, fort à la mode en Occident depuis 1585 s'aliéna-t-il toutes les sympathies après 1614 et restera-t-il sans influence jusqu'au XIX^e s.

Pour terminer, le P. Bernard-Maître esquisse déjà, à propos du Japon une explication de la querelle des rites qui sera reprise, à propos de la Chine, dans le tome suivant.

T. II. — Les missions modernes (XVII^e et XVIII^e s^e)

Ce deuxième tome, comme le premier, s'ouvre par une préface de S. E. le cardinal Costantini, qui nous expose la doctrine actuelle de la Propagande et l'oppose à la méthode des missions modernes. Ces quelques pages constituent un exposé doctrinal particulièrement autorisé. Mais l'historien risque d'être déçu. Les schématisations et les antithèses dont ont besoin les hommes d'action s'accordent assez mal avec une réalité historique toujours complexe. Si l'on nous dit que les missions modernes ont échoué tandis que la méthode des Apôtres a réussi, nous pouvons nous reporter au premier volume. La prédication apostolique a débuté par un insuccès presque total auprès des Juifs. Elle a triomphé auprès des païens, mais par l'échec, puisque tous les Apôtres ont été martyrisés. Et ce triomphe, fort lent, a été très relatif : il n'est pas sûr que, numériquement, les conversions obtenues par les missions des trois derniers siècles soient inférieurs à celles des trois premiers siècles de l'Eglise.

La différence la plus remarquable vient certainement de la rapidité avec laquelle on créait des évêques autochtones dans l'Eglise primitive et à l'époque moderne. C'est qu'entre temps l'Eglise a évolué et, pour se survivre, a dû se structurer. On oublie trop facilement cela. A l'origine il n'était pas question d'apprendre le latin, ni la théologie, ni le droit canonique. Saint Paul demandait que l'évêque n'ait (ou n'ait eu) qu'une femme. L'Eglise a maintenant d'autres exigences, donc aussi d'autres difficultés.

Voici, par exemple, un extrait de la copie d'un rapport adressé à la Propagande en date du 15 mai 1693 :

« Ex quator sacerdotibus indigenis qui e Siam huc remearant anno 1689, duo jam decesserunt e vita, alter cum odore castimoniæ et pietatis, alter cum opinione libidinis ac superbiæ. Quare hoc ille multo charior fuit Christianis, magnumque sui desiderium moriens reliquit. Alii duo qui superstites sunt, inter se etiam ita pugnant moribus, ut tamen in hoc conveniunt quod uterque mulierum consuetudine valde delectetur... »

De ces deux survivants, l'un a déjà été suspens, l'autre est menacé de l'être. Il ne s'agit pas de prêtres improvisés. Ils ont bénéficié d'une longue formation. Mais lequel proposer, en 1693, pour être évêque ? Dans l'Eglise primitive, mariés, ils auraient sans doute fait d'excellents évêques, d'au-

tant plus que chaque communauté chrétienne en avait un.

Maintenant c'est le Saint-Siège qui nomme les évêques. On s'étonne qu'il ait tant tardé à instituer la hiérarchie indigène que Mgr Pallu réclamait instamment en 1678, alors qu'il n'avait encore que quelques prêtres autochtones. Cela pose même un problème au lecteur. En quoi donc a consisté le rôle directeur de la Propagande pendant trois siècles ? On n'arrive pas à comprendre son impuissance et son inefficacité, puisque, la Préface nous le rappelle, c'est seulement sous Pie XI que nous avons eu une hiérarchie autochtone.

Au problème ainsi posé chaque chapitre apportera des éléments de réponse. Mgr Delacroix en fera la synthèse. Mais n'anticipons pas.

Introduction

De même qu'il conclura l'ouvrage, Mgr Delacroix a tenu à nous en donner le plan dans une introduction de deux pages, malheureusement déparées par de nombreuses erreurs de date. On est assez étonné de lire, par exemple : « profitant de l'adoucissement apporté par le traité de Vervins (1598) au partage papal du monde, jésuites, *sulpiciens*, récollets, capucins français partent pour le Canada en 1609, arrivent au Levant en 1622, parviennent à Goa en 1629 et jusqu'à Madras en 1642. » Les Sulpiciens ?

« *Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né ?* » disait l'agneau de La Fontaine. D'ailleurs, à ma connaissance, les Sulpiciens n'ont jamais évangélisé ni le Levant, ni Goa, ni Madras.

De plus, toute la chronologie du P. de Rhodes est fausse. Il est venu à Rome en 1649 et non en 1644 ; il a quitté l'Indochine en 1645 et non en 1675 ; il y était venu en 1624 et non en 1615. Le P. Ruggieri, de son côté, est venu en Chine en 1579 et non en 1578 ; le P. Ricci est mort en 1610 et non en 1644.

Plusieurs de ces erreurs viennent sans doute d'une lecture trop rapide des titres de chapitres. Ainsi, le chap. Ier est intitulé « Le P. Ricci et les missions de Chine (1578-1644) ». Mgr D. aura pris cette dernière date pour celle de la mort de Ricci, alors que l'auteur, le P. Bernard-Maître, à nouveau, détermine la période qu'il veut étudier en la centrant sur le personnage principal.

I. — *Le P. Ricci*

C'est le P. Valignano qui, voyant les Portugais installés à Macao, reprit le projet de saint François Xavier d'évangéliser la Chine. Il appela de l'Inde le P. Ruggieri, le mit à l'étude du chinois et lui adjoignit bientôt le P. Ricci qui arrivera à prendre pied à Canton, puis à Nankin. Ricci se présenta d'abord en bonze, mais il remarqua vite qu'en Chine les bonzes ne jouissaient que d'une faible considération. Il se fit alors passer pour un lettré venu du Grand Occident. « Scrupuleusement attaché aux coutumes de la politesse la plus formaliste, Matthieu Ricci se convainquit peu à peu qu'au moins à l'origine les rites traditionnels, tels que les honneurs rendus aux ancêtres et à Confucius, le plus grand des Chinois, n'étaient certainement pas idolâtriques et peut-être même pas superstitieux » (p. 26). Quant aux classiques chinois, il les étudia avec soin. Ecartant les exégètes récents, il s'efforça de montrer la concordance entre ce qui lui paraissait être le sens obvie des anciens textes et les vérités essentielles du christianisme. C'est dans cet esprit qu'il rédigea son catéchisme. De plus, il eut soin de faire connaître aux Chinois les données de la science occidentale qui pouvaient leur être utiles. Quelques lettrés se mirent à l'école du missionnaire, dont l'un Siu Koang-k'i se fit baptiser sous le nom de Paul.

En 1600 Ricci obtint l'autorisation de résider à Pékin. Quand il mourut, en 1610, il y avait en Chine quelques noyaux chrétiens totalisant au plus 2000 fidèles, estime le P. Bernard-Maître, qui omet cependant de nous dire qu'il restait, pour continuer l'œuvre commencée, onze jésuites répartis en quatre résidences.

L'auteur montre ensuite comment se posa le problème des rites. Mais deux chapitres leur seront, plus loin, consacrés. C'est une des faiblesses du t. II d'avoir ainsi des redites. Peut-être l'enchevêtrement des sujets les rendait-elles inévitables.

II. — *Le P. de Nobili*

Aux Indes, l'une des grandes difficultés que rencontrait le christianisme était le problème des castes hiérarchisées. La pire catastrophe est l'exclusion de la caste et quiconque a la moindre relation avec les castes inférieures risque cette exclusion.

Jésuite italien comme le P. Ricci, le P. de Nobili va s'y présenter comme un Rajah romain qui s'est fait *sanyassi*, c'est-à-dire moine ou pénitent. Il adopte les signes qui caractérisent les Brahmes, y compris la séparation des castes inférieures, pour pouvoir évangéliser cette caste sacerdotale, la plus haute de toutes.

« A ceux qui se présentent, le disciple répond que le Père n'est pas visible, qu'il est en prière, qu'il étudie et médite la loi divine. Ce n'est qu'après bien du temps, à la deuxième ou troisième tentative que le visiteur est admis » (p. 46).

Nobili, accusé d'apostasie, reçut du cardinal Bellarmin une lettre indignée. Les controverses durèrent une douzaine d'années. Mais en 1623, Grégoire XV approuva Nobili. Et quand, à bout de forces, celui-ci fut contraint à la retraite, sur 4.000 chrétiens au Maduré, il y avait 26 brahmes.

III. — *Le P. de Rhodes*

Le troisième personnage étudié par le P. B.-M. est un avignonnais, le P. Alexandre de Rhodes. Destiné au Japon dès 1618, il n'arriva à Macao qu'en 1623. Le Japon était déjà fermé. A la fin de l'année suivante, on dirigea le jeune missionnaire sur la Cochinchine où les Jésuites travaillaient depuis neuf ans déjà. Il y passera un an et demi, puis trois ans au Tonkin et, plus tard, il fera encore quatre séjours de quelques mois en Cochinchine. Malgré la brièveté de sa carrière (que l'auteur ne détaille pas à ce point), on le considère aujourd'hui comme un des plus grands missionnaires du Vietnam, sinon le plus grand. Le P. B.-M. ne semble pas soupçonner qu'il y ait là un problème. C'est que les historiens ont coutume de juger de l'importance des hommes d'après l'importance ou le volume des documents qu'ils ont laissés. Ayant eu beaucoup de loisirs, le Père

de Rhodes a beaucoup écrit et son retour en Europe lui a donné l'occasion de publier à Rome une grammaire, un dictionnaire et un catéchisme qui restent les premiers textes vietnamiens *imprimés* en caractères romanisés. Entre temps, beaucoup de manuscrits, romanisés ou non, circulaient parmi les catéchistes. En 1668, M. Deydier en comptera trente-huit, dont plusieurs nous sont parvenus. Je crois qu'une étude précise des manuscrits en usage au Vietnam au cours du XVII[e] siècle situerait davantage l'influence du Père de Rhodes dans un ensemble et la réduirait tant en importance qu'en originalité. Il reste un missionnaire remarquable et fort sympathique.

L'auteur a essayé de ramener à neuf points les grands traits de sa méthode : connaissance de la langue, utilisation de catéchistes vietnamiens groupés en associations, nombreuses prédications, cérémonies extérieures, insistance sur l'aspect raisonnable de la religion, spécialement sur la morale, très en honneur dans les pays d'influence confucéenne, apostolat auprès des hautes sphères, etc.

Tout cela est exact. Mais il ne faut pas oublier que le P. de Rhodes n'a passé qu'environ sept ans au Vietnam et qu'il en avait été expulsé cinq fois, la dernière sous peine de mort, quand, en 1645, ses Supérieurs le firent partir pour l'Europe. A mon avis, c'est son échec final comme missionnaire qui, plus que tout, l'a fait grand, car désormais il intercèdera pour un clergé indigène.

IV et V. — *Du Canada à Madagascar*

De l'Extrême-Orient nous passons au Canada avec M. Bernard de VAULX. Epopée mystique, avait dit Georges Goyau. Croisade mystique reprend M. de Vaulx. Les noms de Marie de l'Incarnation, Jeanne Mance, Marguerite Bourgeoys, Mgr de Laval et les martyrs Jésuites maintenant canonisés : Isaac Jogues, Jean de Brébeuf, Charles Lallemant, etc. dominent cette période. M. de Vaulx nous conduit ensuite au Levant, en Perse, aux Indes, en Barbarie et à Madagascar. L'exposé est clair et bien documenté. A la fin du chapitre le duc de la Force présente une synthèse sur Richelieu et les missions.

VI. — *La Propagande*

Avant que Richelieu eût commencé la centralisation de l'administration en France, l'Eglise avait créé un dicastère chargé de prendre en mains la direction des missions à travers le monde et ce fut la Bulle *Inscrutabili* de Grégoire XV. Elle constitua la charte de la Sacrée Congrégation de la Propagande dont le R. P. PERBAL nous raconte et l'origine et les premiers efforts en faveur d'un clergé indigène. Désormais c'est une ère nouvelle qui s'ouvre pour les missions.

VII. — *La Société des Missions Etrangères*

A la suite de nombreuses et pressantes démarches qui durèrent neuf ans, la Propagande nomma des Vicaires Apostoliques français en Chine, en Cochinchine et au Tonkin. C'était en 1658. L'année suivante elle leur donna des *Instructions*, en vue, principalement, de la formation d'un clergé indigène. Pour trouver des collaborateurs les Vicaires apostoliques fondèrent le Séminaire appelé depuis « des Missions Etrangères », et par contrecoup, la Société du même nom.

M. de Vaulx connaît bien la question. Une recherche patiente et un examen critique des sources pourraient encore apporter des compléments de lumière et rectifier maint détail, mais non modifier l'ensemble de ses conclusions. Sur plusieurs points cependant il s'est laissé trop influencer par Mgr Chappoulie ; par exemple quand il situe en 1689 la fin des querelles concernant l'existence même des Vicaires apostoliques. C'est là une solution de facilité qui permet d'éviter le problème des tergiversations du Saint-Siège sous Alexandre VIII et même bien après.

VIII. — *La Chine et l'Inde*

Le R. P. BERNARD-MAITRE et M. l'abbé JARRY étudient la Chine après 1644. On rencontre fatalement ces rites chinois qui faisaient partie de la vie quotidienne, tout comme le R. P. Quéguiner rencontre les rites malabars à propos de l'Inde. Mais toute l'histoire des missions, grâce à Dieu, ne se ramène pas à des controverses. L'essentiel est ce qui s'est fait malgré ces controverses, compliquées aux Indes par le schisme Goanais, à propos du patronage portugais sur les missions.

X. — *L'Indochine*

Géographiquement l'Indochine comprend tous les pays situés entre l'Inde et la Chine. En y examinant l'action des Vicaires apostoliques jusqu'à 1799, le R. P. CUSSAC a l'occasion d'étudier l'origine de la congrégation purement autochtone des *Amantes de la Croix* (1670) ainsi que du Séminaire Général pour le clergé indigène, fondé en 1666, et dont l'un des premiers élèves, François Pérez, un eurasien, deviendra évêque en 1691. Nous retrouvons le problème des rapports Orient-Occident avec les Ambassades de Siam en 1685 et l'action de Mgr Pigneau de Béhaine un siècle plus tard. Celui-ci eut l'idée très actuelle de recruter des techniciens français pour le service du roi Nguyen-Anh, qui prendra ensuite le nom de Gia-Long. Cette initiative a été très diversement appréciée. Du moins la doctrine et l'action pastorale de l'évêque mériteraient-elles d'être mieux connues.

XI. — *L'Afrique*

L'Afrique ne s'ouvrira pour de bon à l'action missionnaire qu'au XIX[e] siècle. Mais ce qui a été tenté auparavant n'est pas négligeable. Le fils d'un roi du Congo fut sacré évêque, en 1518, par Léon X. Reçu en triomphe dans son pays en 1521, il vécut jusqu'à 1535. Il est regrettable que le R. P. BOUCHAUD ne nous en dise rien d'autre. Le résultat des premières expériences présente toujours beaucoup d'intérêt : en cas d'insuccès on attend parfois des siècles pour recommencer.

XII. — *L'Amérique méridionale*

Et voici l'Amérique du Sud. M. Claude LUCON raconte, entre autres, l'histoire de la République des Guaranis, autrement dit, des Réductions du Paraguay et de l'Uruguay, la seule forme de communisme intégral, peut-être, qui ait jamais existé. Ici la réalité dépasse la fiction et la fin dramatique de cette aventure ne peut laisser personne indifférent.

XIII. — *L'Amérique du Nord et du Centre*

Il suffit de parcourir la bibliographie donnée par M. Jarry pour son substantiel article sur les missions d'Amérique du Nord, des Antilles et d'Amérique centrale pour se rendre compte qu'on a affaire à un historien qui connaît son métier et son sujet. Qu'il s'agisse de l'évangélisation des Hurons, des Iroquois, des Algonquins, de l'histoire si compliquée des Antilles ou des missions de Californie, chez lui on retrouve toujours et la précision des détails et les vues d'ensemble qui évitent au lecteur de s'égarer.

A la fin de son exposé, les Jésuites sont expulsés de Californie et du Mexique occidental, fiers des 500.000 chrétiens qu'ils avaient convertis. Les missions vont manquer de personnel. Nous sommes à la veille de la Révolution. Il est temps de faire un retour en arrière sur l'œuvre accomplie au cours des XVIIe et XVIIIe siècles.

Toute une partie du t. II y sera consacrée, intitulée « *La crise des missions* ». L'examen porte surtout sur les méthodes d'évangélisation. On en voit d'emblée l'intérêt.

XIV. — *Affrontement des méthodes*

Dans le premier chapitre, le P. Bernard-Maître étudie « la rencontre du *Patroado* et du *Patronato* ». Le titre se justifie du point de vue historique, mais du point de vue doctrinal il est équivoque, car l'auteur compare la méthode des Espagnols, dans leurs colonies d'Amérique et des Philippines, à la méthode que suivaient les missionnaires relevant de Lisbonne dans les territoires indépendants et de haute culture, et même à un seul aspect de cette méthode, central, il est vrai : l'attitude vis-à-vis des rites.

On ne peut pas dire que l'opposition soit poussée pour le plaisir de l'antithèse, car les missionnaires de l'Amérique latine sont présentés avec bienveillance :

« En ce qui ne touchait pas de près ou de loin au domaine religieux, ils s'efforcèrent de continuer le passé. Ils étudièrent les langues, ils respectèrent tous les usages de la vie courante qui leur parurent indifférents, ils adaptèrent leur enseignement au tempérament et aux aptitudes des Indiens, ils allèrent même jusqu'à établir des sanctuaires sur l'emplacement de temples païens. Mais ils n'allèrent pas plus loin. Ils reculèrent délibérément devant toute accommodation d'ordre rituel ou d'ordre dogmatique (le P. a précisé plus haut qu'il entend parler uniquement de la présentation du dogme) ; ils s'obstinèrent à détruire même des usages qui avaient à peine un caractère religieux » (p. 328).

Le conflit éclata quand les missionnaires espagnols basés aux Philippines, où cette méthode était suivie, entrèrent en Chine. Ce qu'ils virent alors les bouleversa : des chrétiens, avec l'assentiment des missionnaires, prenaient part aux cérémonies en l'honneur des ancêtres dont le caractère superstitieux ou même idolâtrique leur paraissait évident. Quand il s'agit de porter un jugement de valeur sur le sens de ces rites, le P. B.-M. s'appuie sur une autorité aussi incontestée que le P. Cadière, des Missions Etrangères, mort en 1955. Il est assez peu connu en France, mais tous ceux qui voudront étudier les problèmes du Vietnam, où il est indiscuté, le rencontreront nécessairement sur leur chemin, pour des siècles encore, sans doute [1]. Après l'avoir cité, le P. B.-M. le résume ainsi :

« Il est possible, il est même certain qu'on rencontre, non seulement dans les hautes classes, mais dans le peuple, des Annamites évolués qui n'attachent aux rites ancestraux qu'un caractère purement traditionnel et les vident de toute notion, de tout sentiment religieux. Mais ce n'est que l'exception. Pour l'immense majorité des Annamites, les ancêtres continuent à faire partie de la famille, et le culte qu'on a pour eux est nettement religieux. »

Et il enchaîne aussitôt :

« Comme on le voit, la question des « rites chinois » n'est pas aussi simple que voudraient le faire entendre certains de leurs partisans ou de leurs adversaires. Les missionnaires espagnols venus de Manille avaient donc quelques raisons de s'émouvoir » (p. 331).

Le problème était de savoir si on ne pouvait pas opérer une purification de ces rites. Non, disaient Mgr Maigrot, le Jésuite Visdelou et les Papes, de Clément XI à Benoît XIV. Si, disaient les partisans des rites, et ils essayèrent d'obtenir une interprétation, officielle ou quasi-officielle, déclarant purement civils et politiques les rites contestés.

« Cette méthode n'avait qu'un inconvénient, mais rédhibitoire pour l'époque, c'était que l'opinion publique n'était pas mûre pour accueillir ces déclarations (p. 332)... Le point final n'y sera mis qu'en 1936, lorsque l'évolution de la mentalité publique aura permis de les considérer comme pratiquement laïcisés, et par conséquent inoffensifs pour les chrétiens » (335).

Le R. P. conclut ainsi :

« Dans l'affaire des rites, c'est de tout l'apostolat missionnaire qu'il y va et, en général, de notre attitude vis-à-vis des non-chrétiens. On ne saurait donc trop s'applaudir du progrès de pensée qu'a provoqué finalement la rencontre des missionnaires espagnols des îles Philippines avec les Jésuites de l'intérieur de la Chine. »

Les positions du P. Bernard-Maître ne sont pas nouvelles. Il semble toutefois que le Directeur de l'Institut d'Ethnologie et de Sociologie religieuse de Paris ait pris plus nettement conscience de la signification populaire des rites chinois, probablement par comparaison avec les cérémonies religieuses que l'on trouve chez d'autres peuples ou dans d'autres civilisations. La conviction des Pères de Pékin était fondée sur une interprétation possible ; celle de leurs contradicteurs sur une expérience authentique. C'est pourquoi les oppositions s'avéraient irréductibles. Il y avait des Jésuites dans les deux camps, et Ricci lui-même n'est jamais arrivé à se faire une opinion bien nette sur la question. « Il n'y a là *peut-être* rien de superstitieux », écrivait-il sur la fin de sa vie.

Tout cela l'auteur le dit avec preuves à l'appui, iréniquement. Il cherche à comprendre, à expliquer, non à escamoter ou à envenimer les problèmes. Bel exemple d'esprit scientifique dans un domaine où il est rare !

[1] Voir une brève esquisse de la physionomie du Père Cadière dans l'*Ami* du 2 août 1956, p. 503-504.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Sa position reste, au fond, celle des Pères de Pékin, non pas sur le sens des rites dans l'opinion chinoise, mais sur l'importance du problème pour la conversion de la Chine. Pour beaucoup de Jésuites de ce temps-là il fallait d'abord nécessairement convertir les lettrés, ce qui n'était possible qu'en tolérant les rites. Mais dans ce cas c'était possible, donc probable, donc certain.

Pour les Vicaires apostoliques des Missions Etrangères, comme pour M. Marrou (T. I, p. 38), les rites chinois étaient les mêmes que ceux de l'ancienne Rome. Ils ne constituaient pas un obstacle infranchissable. La conversion de la Chine n'était pas attachée à une impossible concession que l'Eglise primitive avait justement refusée. Elle se ferait par la même voie que celle de l'Empire romain : prédication de la doctrine à laquelle on constatait que le menu peuple adhérait beaucoup plus volontiers que les grands et les savants, constitution ici ou là de communautés chrétiennes, mais surtout formation d'un clergé autochtone qui, lui, assurerait, à la longue, la conversion de ses compatriotes.

Pour les Vicaires apostoliques, la querelle des rites était autant, sinon plus, juridique que théologique. Ils ont donné des directives pastorales pour les vicariats dont ils sont chargés. Ils voudraient qu'on leur obéisse. Il suffit de lire leurs plaintes :

« On méprise nos mandements ; on désobéit à nos ordonnances ; on se rit de nos censures ; on détruit ce que nous tâchons d'édifier ; on continue d'administrer les sacrements sans aucun pouvoir ; on délie les pécheurs que nous avons liés ; on jette les choses saintes aux pieds des hommes impurs et souillés des superstitions du paganisme et ce qu'il y a de plus vénérable dans la religion devient également un objet de profanation et pour ceux qui le donnent et pour ceux qui le reçoivent... » (Mgr Labbé à Clément XI, 1704).

Le point de vue théologique on le voit, n'est pas absent, mais il vient en second lieu. Mgr Labbé accuse les Jésuites de Pékin de minimiser : « Ils ne parlent ni de l'immolation des animaux, ni de l'oblation que l'on en fait, ni de la procession solennelle pour enterrer leurs entrailles, ni des jeûnes qui doivent servir de préparation aux sacrifices, ni des temples où on les offre, ni des jours que l'on tire au sort, ni du présent qu'on se fait les uns aux autres des chairs immolées... » Les mots qui, partout ailleurs, même pour les Jésuites, signifient : temple, autel, sacrifice, prière, quand il s'agit de la querelle des rites, et là seulement, deviennent pour eux : salle, table, festin, éloge, etc. (*loc. cit.*).

Ainsi, les Vicaires apostoliques ont soin de justifier leur position doctrinale. Mais, encore une fois, l'essentiel pour eux est d'ordre juridique. Que les religieux obéissent aux Vicaires apostoliques ! Autrement il n'y aura jamais d'Eglise en Chine : « Si dès le moment qu'on pense autrement que les Jésuites, quelque supériorité qu'on puisse avoir à leur égard, on devient dans les formes partie contre eux, qui pourra maintenir son autorité ? » Bien entendu, Mgr Labbé leur reconnaît le droit de recourir à Rome, mais à condition d'obéir, ce qui n'est pas le cas, tant que Rome ne leur aura pas donné raison.

« Dans l'affaire des rites, c'est de tout l'apostolat missionnaire qu'il y va », dit le P. B.-M., après les Pères de Pékin. — Oui, répliqueraient les Vicaires apostoliques du XVIII^e siècle, mais pas dans le sens où vous pensez ! Vos diatribes contre nous en Europe où vous êtes nombreux et puissants, où vous éduquez, dans vos collèges la plus grande partie de la jeunesse, ont tari notre recrutement. De 1693, date du mandement de Mgr Maigrot sur les rites, jusqu'à leur condamnation par Benoît XIV en 1742, douze missionnaires seulement sont venus nous rejoindre en Chine et la moitié d'entre eux, six exactement, sont bientôt repartis, dégoûtés par les discordes qu'ils ont trouvées ici. Et nous-mêmes nous commençons à chanceler sous le poids du fardeau. La querelle des rites a empêché la Chine de se convertir, d'abord par le scandale de la désunion et de l'indiscipline qu'elle y a donné, mais surtout parce qu'elle a empêché les missionnaires de venir y former un clergé indigène.

Et s'il était besoin d'une contre-épreuve, on pourrait signaler que le seul pays confucéen qui connaisse aujourd'hui un mouvement de conversion en masse, est aussi le seul où les rites restent prohibés : le Vietnam (cf. *Ami du Clergé*, 1958, p. 147, col. 2). On les a autorisés en Mandchourie à partir de 1936, sur l'intervention de Mgr Gaspais, des Missions Etrangères, qui avait constaté une laïcisation de la mentalité, sous l'influence de la technique et du matérialisme modernes. L'autorisation à ensuite été étendue à la Chine et au Japon depuis 1939. Malgré des circonstances exceptionnellement favorables, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, au Japon le mouvement des conversions n'a augmenté que proportionnellement au nombre des missionnaires. Il y a aujourd'hui environ 250.000 catholiques sur 90.000.000 d'habitants.

Au Vietnam les rites restent prohibés et Mgr Chi, Vicaire apostolique de Qui-Nhon, ne craint pas d'écrire : « Ah ! si le vicariat avait 40 prêtres de plus ! Il ne lui faudrait pas dix ans pour compter un million de chrétiens de plus » (*Ami*, loc. cit.). Même si cette supputation préjuge un peu de l'avenir, les conversions en masse dans la région de Qui-Nhon sont indéniables. L'Evangile a percé le mur des rites.

Mais que valent les faits contre une théorie à la mode ?

Il y aurait lieu aussi d'étudier ce que les communistes ont fait des rites : en quoi la suppression brutale qu'ils ont, eux, réalisée en Chine, a-t-elle entravé leur succès ?... Voilà pourquoi on ne peut accepter que l'examen des méthodes d'évangélisation de la Chine se ramène à chercher si les rites étaient ou non superstitieux. Mais, dans la problématique du P. Bernard-Maître, on ne pouvait mieux traiter la question qu'il ne l'a fait.

XV. — *La méthode en Inde et en Chine*

La Chine et l'Inde, qui comptent ensemble un milliard d'habitants, sont deux grands foyers d'humanisme. L'importance des problèmes qui s'y posent est sans commune mesure avec les autres. Peut-être est-ce pour cela qu'un chapitre encore est consacré à l'étude de la méthode missionnaire en Inde et en Chine. Précédemment le P. B.-M. a

essayé de saisir par le dedans la méthode des Pères de Pékin, ne citant les faits que pour éclairer les attitudes. Ici, au contraire, M. Jarry étudie d'abord les faits et cherche à les expliquer par une position doctrinale. Les deux études, importantes l'une et l'autre, se complètent et s'éclairent mutuellement. Celle de M. Jarry ne répète pas la précédente, même en s'intitulant « *La Querelle des rites* ».

Les réflexions faites ci-dessus me permettront d'être plus bref ici sur certains points, d'autant plus qu'à son habitude l'auteur, dominant sa vaste documentation, est fort clair. Trop peut-être. Non pas dans l'exposé des divers épisodes de la lutte mais dans l'explication qu'il en donne. Pour lui, comme pour le P. B.-M., deux méthodes s'affrontent : celle de la table rase et celle de l'adaptation. Il s'agit d'un conflit essentiellement théologique entre partisans des moyens humains et adeptes d'une vision plus augustinienne de l'efficacité de la grâce. C'est le Saint-Office qui tranche ces problèmes théologiques selon le degré de probabilité de chaque opinion. Mais, à l'époque, le probabilisme, précisément, était en cause ; d'où un certain flottement en cette affaire. D'autre part, le Saint-Siège se trouvait dans l'impossibilité pratique de faire observer ses décisions, la Propagande étant sans prise sur les missions des patronats espagnol et portugais. Enfin, les adversaires de la Compagnie de Jésus l'accusèrent de tolérer l'idolâtrie, tandis que, paradoxalement, le P. de la Chaize, Jésuite, mobilisait contre les Vicaires apostoliques « les libertés de l'Eglise Gallicane ».

Personne, à ma connaissance, n'a si bien situé le problème des rites dans son contexte. Le tableau, cependant, ne me paraît pas achevé. Il aurait fallu mentionner le conflit séculiers-réguliers qui, sur un plan supérieur, se retrouve entre la Propagande et les Congrégations religieuses. J'en ai déjà souligné l'aspect juridique. Du point de vue doctrinal, en face de la conception épiscopale de l'Eglise, qui était celle des Vicaires apostoliques, se dressait une conception « papale » assez répandue chez certains réguliers : le Souverain Pontife, des Généraux d'ordres, des Provinciaux, des religieux, que faut-il de plus dans l'Eglise, en mission tout au moins ? Qu'il y ait des évêques pour ordonner des prêtres, soit, mais à condition qu'ils ne prétendent pas à une quelconque juridiction sur les religieux.

Le rapport de Mgr Labbé à Clément XI, que j'ai déjà beaucoup utilisé, déclare formellement que les Jésuites comptaient sur l'affaire des rites pour obtenir le rappel des Vicaires apostoliques. Il est évident, en tout cas, que la querelle a pris un tour nouveau à l'arrivée de ces derniers. Auparavant il n'y avait eu, pour ainsi dire, que des combats d'avant-garde. Le conflit entre les Jésuites et eux était né sur le problème du commerce. Ils avaient reçu du Saint-Siège la consigne de le faire cesser. D'ailleurs, ils le considéraient comme scandaleux et directement contraire à tout apostolat. Pour les Jésuites c'était le nerf de la guerre. S'attaquer à leur commerce c'était, de leur point de vue, s'attaquer à leurs missions elles-mêmes. Ils récusèrent la compétence des Vicaires apostoliques sur cette question et généralement sur tout problème administratif ou pastoral. Celui des rites ne faisait pas exception.

Et puisqu'il s'agit de méthodes d'apostolat, une remarque encore. Les historiens actuels, et M. Jarry est de son temps, réservent le nom d'adaptation à la méthode des Jésuites de Pékin. Ceux-ci, qui espéraient convertir les lettrés et à leur suite toute la Chine, s'étaient en effet adaptés à cette espérance, à laquelle beaucoup de missionnaires, Jésuites y compris, ne voyaient aucun fondement dans les faits.

Mais regardons le portrait de Mgr Maigrot (pl. 34), l'auteur du fameux mandement de 1693 qui mit le feu aux poudres. Peut-on être plus Chinois ? Les Vicaires apostoliques et leurs missionnaires français s'adaptaient à la réalité populaire. Ils s'habillaient, se nourrissaient, parlaient comme les autochtones. Ils étudiaient les classiques chinois, écrivaient des livres chrétiens, formaient des prêtres indigènes, dont le fameux André Ly qu'ils ont essayé de faire nommer évêque. Ils insistaient, dans la catéchèse et la liturgie, sur le culte des morts ainsi que des Anges Gardiens et faisaient prier la communauté entière durant la messe en union avec le prêtre, mais en langue vulgaire. Bref, ils ne se distinguaient en rien de maint Jésuite travaillant dans les Provinces, sinon peut-être que leur pensée était toute orientée vers la formation d'un clergé indigène qui prendrait lui-même en main les destinées religieuses de la Chine.

Tout se passe comme si les historiens actuels étaient persuadés que la Chine de K'ang-Hi était à la veille de se convertir, à condition que l'on eût alors déclaré les rites purs de toute superstition. Les Jésuites viennent de nous restituer le vrai visage de saint François Xavier, je pense que le même travail reste encore à faire pour les espoirs de conversions dans la Chine de 1700.

S'il sacrifie à la terminologie du jour, M. Jarry, du moins n'en est pas dupe. « On ne saurait trop le répéter, dit-il, ce n'est pas l'affaire des rites qui a changé les dispositions du gouvernement chinois à l'égard de l'Eglise catholique » (p. 176). Comme beaucoup d'autres, le problème des rites, fort complexe en lui-même, s'éclaire quand on le situe dans le contexte où il a été vécu. M. J. nous l'a prouvé par son beau travail.

XVI. — *Les réactions européennes*

Qu'il s'agisse de controverses, de récits de voyages, de descriptions folkloriques, d'histoire ou de géographie, les ouvrages des missionnaires ont contribué à élargir la vision du monde que l'on avait en Europe. Le P. Bernard-Maître nous signale ceux qui ont influencé les écrivains occidentaux et surtout les ouvrages où se manifestent cette influence. Montaigne, Charron, Bossuet, Leibniz, Malebranche, Bayle, Voltaire sont des témoins choisis des réactions européennes à l'œuvre missionnaire.

XVII. — *Le déclin*

Le dernier chapitre de Mgr Delacroix est intitulé « *Le déclin des missions modernes* ». A partir du milieu du XVIII[e] siècle l'expansion de l'Eglise catholique parmi les infidèles devient moins forte. Mgr D. explique ce déclin par celui du Portugal et de l'Espagne et, en général, des nations catholiques déchirées par les guerres, tandis que montent et s'affermissent les nations protestantes com-

me la Hollande et l'Angleterre. Les divisions des missionnaires y ont contribué pour une bonne part, mais aussi les querelles théologiques d'Europe et en particulier l'expansion du Jansénisme, dont les théories sur le petit nombre des élus ou la damnation antécédente ne pouvaient que briser l'élan vers l'apostolat lointain.

L'un des plus grands coups portés aux missions, celles d'Amérique surtout, fut la suppression de la Compagnie de Jésus : 2171 missionnaires espagnols et environ 1000 portugais furent contraints d'abandonner les territoires où ils travaillaient avec succès. Les missions protestantes allaient, en partie, prendre la place ainsi laissée vide.

Mgr D. pense aussi que la confiance apostolique est ébranlée. « On se fait gloire maintenant de ne plus chercher à pénétrer les sociétés orientales par le sommet : les princes et leur cour, les classes dirigeantes, les lettrés et les brahmes ; dès lors on exclut toute perspective de conversion en masse » (p 368). — J'ai déjà signalé combien l'idée d'une Chine prête à se convertir en masse aurait besoin d'être exorcisée. Que les missionnaires, devant la docilité des humbles à la parole de Dieu et la résistance des Grands, aient remarqué qu'il y a là comme une loi qui s'est vérifiée depuis l'origine de l'Eglise, rien de plus normal ! Mais je ne vois pas du tout à quoi Mgr D. fait allusion. J'ai parcouru à cette occasion les volumes de *Documents* de Launay pour la seconde moitié du XVIII^e^ siècle (Chine, Cochinchine, Siam) : j'y trouve un état d'esprit assez contraire à celui qui nous est décrit. Entre deux persécutions il n'est question que de visites aux rois, aux gouverneurs, aux mandarins, aux chefs de quartiers. Je ne vois non plus aucune baisse de confiance. Un seul exemple : la Propagande envisageait, vers 1750, d'étendre le droit de Patronage portugais sur le Siam, la Cochinchine et le Tonkin. Un missionnaire fut délégué à Rome pour conjurer le péril. Voici quelques lignes de son mémoire :

« On croit devoir exposer à la Sacrée-Congrégation trois grands motifs qui doivent, ce semble, détourner Sa Sainteté d'accorder à aucun prince catholique d'Europe le droit de patronage des évêchés qui seront fondés dans les royaumes du Tonkin, de Siam et de Cochinchine ; 1° Il ne convient pas au Saint-Siège de faire d'autres dispositions que celles qui pourront toujours subsister dans l'Eglise de Dieu ; et il est bien évident que si ces pays deviennent totalement chrétiens, chose à espérer de la miséricorde de Dieu et à supposer dans la fondation des évêchés, les princes du pays, devenus chrétiens eux-mêmes, ne voudront pas laisser à des puissances étrangères un aussi beau droit que celui du patronage. Quelles mesures prendre alors ? Les princes chrétiens voudront-ils le céder ? La guerre ou le schisme s'ensuivrait assez vraisemblablement » (Siam, II, p. 192).

Les missionnaires eurent gain de cause, mais l'alerte avait été chaude. C'est que la ligne d'action du Saint-Siège est moins simple qu'on ne dit souvent. Mgr D. le sait parfaitement. Il explique ainsi les raisons de « l'échec de la Congrégation de la Propagande » :

« En regard du programme que les cardinaux de la Propagande s'étaient tracé, les résultats étaient minces. Sans doute pouvaient-ils se reprocher à eux-mêmes quelques lenteurs ou plutôt des hésitations, quelques mauvais choix, des illusions trop longtemps entretenues, et surtout une certaine présomption de leurs forces devant des obstacles plus durables qu'ils ne l'estimaient. Leur Congrégation n'était pas toute la Curie, et il arriva que sa politique fut sourdement freinée par d'autres influences aussi puissantes sur l'esprit du pape.

Enfin, les missions ne sont pas toute l'Eglise, et il est permis à un pape de ne pas juger sage de leur sacrifier des intérêts plus larges » (p. 371).

Et Mgr D. de nous faire le point de la situation en 1765 d'après le rapport que Mgr Borgia, Secrétaire de la Propagande, soumit à Clément XIV (et non IV) en 1773, au lendemain de la suppression de la Compagnie de Jésus.

Au fond, le déclin des missions modernes n'a pas eu d'autres causes que la crise de l'Europe catholique.

L'analyse de Mgr Delacroix, même si l'on peut en contester tel détail, constitue un des sommets de l'ouvrage. Il sait voir les déficiences là où elles sont et, lui du moins, ne rend pas seuls responsables des champs restés en friche ceux qui courageusement ont mis la main à la charrue sans regarder en arrière. Puisse sa conclusion nous faire comprendre que les missions sont œuvre de l'Eglise et que leur sort est toujours solidaire de la vitalité de l'Eglise, de l'union des catholiques et de la soumission de tous au Saint-Siège.

Telle est l' « *Histoire Universelle des Missions Catholiques* », où les illustrations, les planches et les cartes de M. G. Bahry font corps avec le texte : un grand, un beau livre, comme nous n'en avions pas.

Jean GUENNOU.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

POUR UNE THEOLOGIE DE LA COMMUNION

Q. — Au Brésil et en d'autres pays d'Amérique, existe l'usage, aux jours où il y a grande affluence de fidèles à communier, de distribuer les Saintes Hosties dès que la consécration est achevée, avec les pains qui viennent d'être consacrés à la messe.

Une telle pratique, disait un prêtre étranger, témoin du fait, serait anti-théologique, car le sacrifice n'est achevé qu'avec la communion du prêtre. Qu'en est-il exactement ?

R. — Encore que la question soit posée sur le plan théologique, il convient, pour y répondre, de rappeler au préalable ce qu'il en est du point de vue liturgique.

Commençons donc par affirmer que la communion eucharistique est et demeure légitime, *positis ponendis* (horaire, conditions spirituelles et corporelles), en dehors de la messe. La pratique traditionnelle (communion à domicile, par ex.), les documents du Magistère (telle l'encyclique *Mediator Dei*, § 116) nous permettent d'être catégoriques sur ce point, sans avoir besoin d'insister.

* *

Mais il va de soi que la communion trouve sa place normale dans le cadre de la célébration eucharistique, et l'encyclique *Mediator Dei* (§ 113-115) y encourage vivement les fidèles, en se référant au vœu déjà formulé par le concile de Trente (Denz. 944) et à la liturgie :

« Le Concile de Trente, répondant en quelque sorte aux désirs de Jésus-Christ et de son épouse immaculée, recommande fortement que « à chaque messe, les assistants communient non seulement en esprit, mais aussi par la réception sacramentelle de l'eucharistie. » ... Dieu fasse que tous répondent spontanément et volontiers à ces invitations pressantes de l'Eglise ; Dieu fasse que les chrétiens prennent part au divin Sacrifice, non seulement d'une manière spirituelle mais aussi en recevant dans la communion sacramentelle, même tous les jours s'ils le peuvent, le corps de Jésus offert pour tous au Père éternel !... Il est tout à fait convenable, ce que d'ailleurs la liturgie a établi, que le peuple s'approche de la sainte table après la communion du prêtre... »

Le *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France* est tout aussi pressant : « Il est hautement souhaitable, dit le § 114, que la sainte communion soit toujours distribuée dans le cadre de la messe... Refuser le sacrement de l'eucharistie, par principe, à des fidèles qui se présentent au moment liturgique serait un abus... »

Cette communion dans le cadre de la messe, il est très admissible de la donner avec des hosties consacrées à une messe précédente et l'encyclique *Mediator Dei*, garantit cette pratique à la suite de Benoît XIV (§ 113 à 116). Cependant il n'en est pas moins vrai que la communion exprime mieux tout son sens dans le cas où l'hostie distribuée a été offerte et consacrée à la messe à laquelle on assistait. On ne peut passer outre aux préférences, clairement exprimées sur ce point, du Magistère. « L'encyclique *Mediator Dei*, affirme le *Directoire* français, § 118, invite à donner la communion avec des hosties consacrées à la messe même où l'on communie. » Tel est bien, en effet, l'enseignement de l'encyclique précitée, § 115 : « Il faut louer ceux qui, assistant à la messe, reçoivent les hosties qui y ont été consacrées, afin que se réalise la prière *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cœlesti et gratia repleamur*. » Et l'Eglise, au dire de Pie XII, se référant à Benoît XIV (une telle directive ne date donc pas d'hier !) blâmerait les prêtres par la faute ou la négligence desquels cette participation serait refusée aux fidèles. »

Telles sont les préférences que l'Eglise manifeste sur le plan général. Mais l'Eglise se fait plus pressante encore en certaines circonstances : ainsi lorsqu'il s'agit des époux à leur messe de mariage (voir *Ami*, 1949, p. 30) ; et c'est d'une stricte exigence qu'il s'agit cette fois à l'égard des clercs, le jour de leurs ordinations.

* *

Tous n'ont pas encore compris le bien-fondé de ce retour à la pratique idéale, et si authentiquement traditionnelle, — pratique qui cependant servirait excellemment la dévotion eucharistique. On argue volontiers de difficultés pratiques, et sans doute y a-t-il quelques problèmes d'adaptation qui se posent, mais il suffirait de les aborder avec bonne volonté pour leur trouver une réponse adéquate, ainsi que nous en avons, pour notre part, la preuve sous les yeux chaque dimanche. Au reste, « cet idéal, assure le *Directoire* (§ 118), est plus facile à atteindre qu'on ne pourrait le penser. »

L'un de ces problèmes est constitué par le nombre des communiants. Il convient donc de prévoir approximativement ce nombre et « afin d'éviter toute surprise, la réserve eucharistique doit demeurer suffisante et accessible » (*Directoire, ibid.*).

La communion distribuée dans le cadre de la messe risque, en outre, de prolonger quelque peu la liturgie eucharistique et, par contre-coup, ainsi que le note encore le *Directoire* (§ 114), « d'indisposer les assistants qui ne communient pas ». Cette crainte, pourtant, ne peut en aucune manière prendre le pas sur le principe de la communion pendant la messe, décide le *Directoire* (*ibid.*). On comprendra toutefois qu'il faille s'en soucier, surtout dans les circonstances solennelles qui suscitent un grand concours de peuple. Que faire en pareil cas ? « On veillera, continue le *Directoire* (§ 115), à faire distribuer la communion par plusieurs prêtres ; dans ce cas, le célébrant devra prendre part à cette distribution et en attendre la fin pour chanter la postcommunion », ceci à l'encontre d'un usage trop courant selon lequel la messe continuait et s'achevait pendant qu'un autre prêtre se chargeait de distribuer la sainte communion (réponse de la Congrégation des Rites, 11 mai 1878 ; cf. *Ami*, 1920, p. 64 et 415).

Ce serait une autre solution aberrante que d'anticiper la communion des fidèles sur la communion du prêtre, au cours de la célébration eucharistique, et d'en commencer la distribution dès que les hosties ont été consacrées, c'est-à-dire immédiatement après la consécration. La chose a été mise au point de longue date par la Congrégation des Rites (même date que ci-dessus) : « C'est un abus à faire disparaître » (Cf. *Ami*, 1920, p. 286).

Tels sont les règlements liturgiques. Evidemment il y a toute une théologie qui les sous-tend. La préoccupation de notre confrère brésilien nous encourage à le montrer en donnant à la question ses vraies dimensions.

* *

Peut-être nos traités *De Eucharistia*, en présentant selon deux chapitres distincts « le sacrifice » et « le sacrement », nous ont-ils joué le mauvais tour de faire croire que le repas sacré se situait à côté du sacrifice comme si l'on avait deux actions parallèles et indépendantes ? Nous aurions alors bien mal saisi la relation intime, et pour tout dire, essentielle, qui unit la messe et la communion. Pour saint Thomas (Dom Vonier l'a magnifiquement rappelé dans *La clef de la doctrine eucharistique*, chap. 6), les sacrements ne sont pas seulement sacrements d'un bienfait de Dieu à l'homme mais également d'un culte de l'homme envers Dieu; l'eucharistie est ainsi le sacrement à la fois d'un sacrifice et d'une communion : comme l'échelle de Jacob, conduisant l'homme à Dieu et donnant Dieu à l'homme, elle est une seule réalité sous deux

aspects ; non pas un sacrifice plus un repas, mais un sacrifice s'achevant par un repas ; non pas une messe plus une communion, mais une participation à la messe culminant en cette communion. L'encyclique *Mediator Dei* insiste fortement sur ce caractère sacrificiel de la communion.

Que la communion soit participation à la Victime, à son acte sacrificiel, cela ne vas pas sans de multiples et importantes conséquences, du double point de vue du sacrifice et du repas eucharistiques.

Si toute eucharistie est sacrificielle, toute communion est obligatoirement en référence à une messe, même dans le cas où elle est reçue en dehors de la messe. Il y a là pour notre piété de quoi tirer grand profit car cette référence doit marquer les « préparations » et les « actions de grâces » que nous faisons. Communier c'est toujours participer au sacrifice eucharistique.

Mais pour cette même raison d'ordre théologique, il sera toujours mieux de communier pendant une messe : « Il faut ne pas mépriser facilement ce que la sainte liturgie conseille, et toutes les fois qu'un motif raisonnable ne s'y oppose pas, réaliser tout ce qui manifeste plus clairement à l'autel l'unité vivante du Corps mystique » (*Mediator Dei*, § 116). La messe est le cadre normal de la communion, parce qu'elle est la célébration ecclésiale du sacrifice de la Croix. « Nous sommes baptisés, écrivait naguère Dom L. Beauduin dans *La Maison-Dieu*, n° 6, p. 71, en vue de pouvoir participer aux mystères eucharistiques. Ne nous contentons donc pas de proposer l'eucharistie comme la nourriture de notre vie spirituelle personnelle, ce qui est vrai et conforme à l'Evangile. Mais insistons sur cette vérité fondamentale (...) à savoir que cette nourriture nous fait communier à une *Victime*, à l'hostie offerte en sacrifice et agréée par le Père. Nous recevons le Corps du Seigneur pour participer parfaitement par Lui, avec Lui, en Lui, à l'acte par excellence du culte, le sacrifice eucharistique. De là l'importance de ne pas séparer la communion du sacrifice dont elle est la participation parfaite. »

Encore ne devra-t-on pas tant venir à la messe dans le but d'y faire la sainte communion que faire la sainte communion dans le but de participer plus parfaitement au sacrifice de la messe, ce qui sera redonner sa véritable dimension à la dévotion eucharistique. Pour aller jusqu'au fond des choses, il faudrait même se demander, à la lumière du concile de Trente, sess. XXII, chap. 6 (Denz. 944), s'il peut y avoir assistance valable à la messe pour celui qui n'y communie pas, sinon *sacramentaliter*, du moins *spirituali affectu*. Sans ce minimum, l'assistance à la messe risquerait bien de n'être qu'une présence passive et un geste vide.

Faisons encore un pas de plus et nous comprendrons pourquoi si l'on communie au cours de la messe, ce n'est pas logiquement d'une hostie consacrée à une messe précédente et tirée pour la circonstance de la Sainte Réserve qu'il convient de le faire, mais d'une hostie consacrée à la messe même à laquelle on assiste.

Il ne fait certes pas l'ombre d'un doute que l'hostie du tabernacle contient aussi bien que celle de la messe actuellement célébrée Notre-Seigneur Jésus-Christ : le dogme défini de la permanence de la Présence réelle (Denz., 886) met ceci hors de discussion. A travers toutes les hosties consacrées, c'est la même et unique Présence, comme aussi bien c'est le même et unique sacrifice de la croix qui est rappelé, représenté, à travers toutes les messes que nous célébrons. Le sacrement ne multiplie pas la victime et son offrande volontaire, pour autant que les messes s'ajoutent aux messes. Nous sommes ici en plein « Mystère de foi », avec cette réalité numériquement identique, à la Cène et sur nos autels, comme au Calvaire. Cette unicité de la *res* à travers le temps et l'espace justifie théologiquement la pratique courante et l'affirmation du Magistère selon laquelle c'est encore participer normalement à la messe que d'y communier d'une hostie puisée dans la Sainte Réserve (*Mediator Dei*, § 116).

Pourtant, si nous envisageons la question non plus sous l'angle des réalités mystiques mais sous celui du rite, c'est-à-dire de la démarche et du signe sensible et visible, il nous faut bien distinguer l'hostie d'hier et celle d'aujourd'hui ; la messe, la communion d'hier et la messe, la communion d'aujourd'hui : autant d'actions et de réalités distinctes et qui font nombre. A ce titre, on doit reconnaître autant de sacrifices qu'il y a de messes célébrées, autant de repas eucharistiques qu'il y a de sacrifices. Il n'est donc pas indifférent que celui qui, par le fait qu'il assiste à une messe, offre pour sa part le sacrifice, reçoive aussi sa part du repas sacrificiel et non pas d'un repas antérieur.

Nous sommes, en effet, tant que nous vivons ici-bas, sous la loi des symboles qui caractérise notre condition humaine et l'ordre sacramentel proprement dit. A l'homme, fait de chair et d'esprit, il faut que l'intelligible passe par le sensible. Et le salut de Dieu a pris cette même voie : le Verbe s'est fait chair, la grâce se coule à travers des rites. Or, qu'on le note bien : si la grâce est première, le rite n'en est pas pour autant à considérer comme accessoire ou accidentel ; il engage l'existence même du sacrement et conditionne la grâce, — plus exactement il la cause. Nous avons en conséquence l'obligation de le respecter, de nous y plier cordialement, et de comprendre de ce point de vue théologique la préférence que l'Eglise manifeste pour la communion reçue au cours d'une messe et d'une hostie consacrée précisément à cette messe. Il y a là, en effet un achèvement, une plénitude de participation liturgique qui est l'adéquate expression de la réalité eucharistique.

* *

Nous en arrivons ainsi à la dernière étape de notre recherche : est-il admissible, d'un point de vue dogmatique, qu'aussitôt les hosties consacrées, elles soient distribuées en communion aux fidèles, tandis qu'à l'autel continuerait de se dérouler la liturgie eucharistique ? Ou, si l'on aime mieux, puisque l'interdiction en est faite sur le plan liturgique, ainsi que nous l'avons signalé au début, cette interdiction repose-t-elle sur une base proprement théologique ?

On peut assurément l'avancer. Non pas qu'il convienne, pour assurer théologiquement cette position, de faire appel aux divers systèmes que les

théologiens ont élaborés au cours des siècles pour cerner exactement l'acte proprement sacrificiel de la célébration eucharistique, et donc son moment essentiel. Les théories qui voient l'essence de la messe dans la communion seule ou dans celle-ci jointe à la consécration, celles qui font durer ce moment essentiel depuis la consécration jusqu'à la communion, — toutes ces théories sont à abandonner. Il suffit en effet de nous rappeler, comme une vérité de foi, que le Christ est présent dans la sainte hostie dès la consécration de celle-ci (Denz. 876) et que, dans cette consécration, — S. S. Pie XII le rappelait encore aux congressistes d'Assise en 1956, — se trouve « le point central de toute la liturgie du sacrifice, le point central de l'*actio Christi cujus personam gerit sacerdos celebrans.* » La communion elle-même, quoique absolument obligatoire pour le célébrant (concile d'Aix-la-Chapelle, en l'année 789, can 6) et nécessaire à l'intégrité du sacrifice (missel romain, *de defectibus,* x, 3) n'entre cependant pas dans l'essence même du sacrifice eucharistique. M. A. Michel, dans l'important article *Messe* du *D.T.C.*, x, 1255-1260, s'en explique à souhait. Il ne manque donc rien, sous cet angle, à la validité de l'eucharistie distribuée aussitôt après sa consécration.

Encore faut-il, pourtant, ne pas oublier que les paroles consécratoires ont besoin d'un contexte qui les porte en quelque sorte et qui assure leur signification intégrale. C'est tout le rôle de la liturgie. Comme il importe, alors, de bien comprendre celle-ci !

Trop longtemps nous n'avons vu en elle que des « cérémonies » réglées par des rubriques, alors qu'elle était un « mystère », dont un milieu d'opération déifiante où l'on entre par la foi. Et par le fait même, notre conception du sacramentalisme s'est considérablement étriquée. Nous avons été à la recherche des essences, des formes et des matières, du strict minimum requis à la validité, en taillant dans l'ample vêtement du sensible dont les rites et les symboles enveloppaient le divin. Et à force de prêter moins d'attention au signe qu'à l'efficacité du sacrement, nous avons progressivement perdu l'intelligence et la saveur de ces *sacramentalia,* qui sont non pas d'abord nos « sacramentaux » au sens moderne du mot, mais toute cette richesse de liturgie où, d'une part, le sacrement peut s'épanouir à l'aise et façonner à souhait l'âme chrétienne, et où, d'autre part, se rencontrent comme à leur confluent l'action proprement sacramentelle et la mystique prière de l'Eglise.

Ceci mérite qu'on y insiste. Que d'après ce que nous venons de dire (la liturgie vêtement sensible du sacrement, en toute son ampleur de signe et d'image), l'efficacité de la liturgie s'apparente à l'efficacité sacramentelle, cela n'est pas contestable, même si elle déborde l'*ex opere operato* pour mettre en œuvre l'*opus operantis.* Jamais, d'ailleurs, l'efficacité sacramentelle n'a tellement exclu celui-ci au profit de l'autre, qu'ils ne puissent cohabiter. Ils peuvent faire très bon ménage, au contraire. C'est en tout cas le grand art de la liturgie que de mettre les âmes au diapason voulu dans le même temps où leur parvient la grâce sacramentelle. « Et notez-le bien, écrit le R. P. Bouyer dans une page magnifique de ferveur, on ne peut dire par quoi elle le fait. Mais quand elle est intégralement respectée, à une grand'messe bénédictine par exemple ou parfois à une messe basse bien dite mais surtout sans affectation aucune, cela ruisselle partout ensemble, des paroles, des gestes sacrés, des lumières, des vêtements, des neumes et du parfum qui remplit le temple comme dans la vision d'Isaïe, et de tout ce qui est derrière, qui n'est rien de tout cela mais que tout cela traduit, non pas par aucun détail, mais par l'ensemble exact, comme une belle expression sur un visage livre l'âme tout d'un coup sans qu'on sache comment » (*La Maison-Dieu,* n° 10, p. 66). Comment, alors, dans une liturgie ainsi comprise et ainsi vécue, pourrait-on dissocier (nous disons : dissocier, non pas : distinguer) l'action du sacrement et l'action de l'homme ? Qu'on prenne à titre d'exemple la complexe liturgique du baptême dont les multiples rites s'échelonnaient comme autant d'étapes, au cours de plusieurs semaines, en direction de la nuit pascale et de son mystère, et l'on comprendra mieux ce dont nous voulons parler.

En second lieu, disions-nous, la liturgie constitue le point de rencontre du sacrement et de la prière. L'un et l'autre ont un mode d'efficacité radicalement divers. Comment, pour autant, ne pas voir à quel point l'action sacramentelle et la prière de l'Eglise se compénètrent incessamment ? Dès l'origine, le jeûne (qui a valeur de prière) et la prière proprement dite sont de règle comme prélude à la collation d'un rite (baptême, imposition des mains) : ainsi dans Act., VI, 6 ; XIII, 1-3 ; XIV, 23. Mais ce n'est pas assez dire : l'Eglise introduit sa prière aux abords immédiats, quand ce n'est pas au cœur même, de l'action sacramentelle.

A propos du baptême, en effet, la catéchèse de Théodore de Mopsueste explique ainsi la formule trinitaire : « Représente-toi que ces appellations remplissent en quelque sorte le rôle de la prière ; et quand il dit « au nom du Père », estime que le Pontife dit : « Donne, ô Père, ces biens à jamais ineffables pour lesquels celui-ci est maintenant baptisé », etc... » (hom., XIV, § 17, trad. Tonneau, p. 438-439). Voici saint Augustin affirmant que l'efficacité des sacrements ne dépend pas de la valeur morale du ministre : « Dans l'Evangile il est dit que « Dieu n'écoute pas le pécheur » ; si la portée de cette parole est telle que les sacrements ne puissent être conférés par un pécheur, comment Dieu exauce-t-il un criminel qui prie soit sur l'eau baptismale, soit sur l'huile, soit sur l'eucharistie, soit sur la tête de ceux à qui est imposée la main ? » (*De baptismo,* V, XX, 28 ; P. L., XLIII, 190). De telles lignes prennent tout leur relief quand on sait l'importance qu'on attachait alors à la consécration de ce qu'on appellera plus tard la « matière éloignée » ; mais, au reste, si la bénédiction de l'eau baptismale n'est plus considérée comme nécessaire à la validité du sacrement, ne savons-nous pas que la consécration des saintes huiles, par contre, le demeure ?

Que d'épiclèses, ainsi, s'insèrent dans la célébration des sacrements ! Leur présence s'explique par le rôle que la pensée chrétienne a toujours reconnu au Saint-Esprit dans l'opération des sacre-

ments. Et c'est à plus forte raison le cas dans le don de l'Esprit lui-même : « Le Saint-Esprit, nous ne pouvons le donner de notre propre pouvoir, écrit saint Ildefonse de Tolède, s'inspirant manifestement d'Isidore de Séville ; pour qu'il soit donné malgré tout, nous invoquons Dieu » (*Liber de cognitione baptismi*, 130, P. L., XCVI, 165).

Chacun sait par ailleurs que la réconciliation ecclésiastique, autrement dit notre sacrement de Pénitence, s'effectuait à travers une solennelle *supplicatio Ecclesiæ* ou *supplicatio sacerdotalis* et que la forme de l'absolution demeura déprécative jusqu'en plein XIII[e] siècle. Chacun sait enfin que pour l'extrême-onction la forme est restée déprécative jusqu'à nos jours et que saint Thomas ne veut pas la concevoir autrement (Suppl., q. XXIX, a. 8).

* *

Tous ces exemples montrent combien la prière de l'Eglise et le sacrement proprement dit s'imbriquent l'un dans l'autre et combien il serait dangereux de les séparer. Et ils rendent plus facile ce que nous avons à dire désormais de l'eucharistie.

L'*actio Christi* qui est « le point central de toute la liturgie du sacrifice », la consécration du pain et du vin, s'insère dans une grandiose et mystique prière qui est le propre de l'Eglise. Mais l'une et l'autre font étroitement corps et quand les Pères veulent désigner l'eucharistie, le canon de la messe, il leur arrive souvent de parler de « la prière » sans plus. Cette prière traduit l'immense *actio Ecclesiæ* en direction de Dieu par Jésus-Christ, son propre sacrifice à travers le sacrifice de la Croix re-présenté sacramentellement. Comment, dans ces conditions, ne pas reconnaître que retirer de l'autel immédiatement après leur consécration les ciboires pleins d'hosties pour en commencer la distribution (afin de gagner quatre ou cinq minutes tout au plus !), c'est porter atteinte et manquer de respect au signe sacramentel, sinon en son essence la plus stricte, du moins en sa réalité vivante et intégrale ? Il n'y a pas seulement faute contre une étiquette et des rubriques, mais contre le plus authentique sacramentalisme.

Qu'on y songe : non seulement on manque d'égards envers le célébrant dont on n'attend pas qu'il ait communié le premier et envers l'assemblée que l'on soustrait à l'harmonieux déroulement de l'action liturgique ; non seulement on néglige cette admirable préparation communautaire à la communion, la plus belle et la plus efficace qui soit cependant (le Pater, la *fractio panis*, le baiser fraternel), mais on soustrait brutalement ce pain, qui venait d'être offert puis consacré, à la grande « prière mystique », au moment où, en mémoire du Seigneur et pour répondre à sa demande (*Hoc facite... Unde et memores...*), le prêtre va précisément offrir ce *panem sanctum vitæ æternæ*, où il va demander à Dieu qu'il regarde ces dons *propitio ac sereno vultu* et qu'il les fasse porter sur son autel sublime *per manus sancti angeli* ; au moment où, enfin, avec ce sacrifice, doit monter vers la Sainte Trinité *omnis honor et gloria.*

Mais, dira-t-on, l'hostie et le calice du célébrant restent sur l'autel et le déroulement de la célébration eucharistique garde, de ce fait, tout son sens. Une telle réflexion est fausse et inopérante, en laissant entendre que les ciboires remplis d'hosties qui étaient sur l'autel n'avaient qu'un lien accidentel avec le sacrifice célébré. Il n'y a pas plusieurs sortes d'hosties consacrées ; elles le sont toutes au même titre et, ensemble, aussi nombreuses qu'elles soient, elles représentent toutes une seule et même offrande, un seul et même sacrifice, une seule et même eucharistie. C'est donc toutes les hosties consacrées que visent les paroles du canon de la messe et non seulement l'hostie destinée au prêtre.

Tels sont les fondements théologiques que nous croyons devoir reconnaître à certains usages et à certaines défenses d'ordre liturgique concernant la sainte Communion. Nous souhaiterions que le lecteur en retire une connaissance plus profonde et savoureuse de la liturgie et de l'ordre sacramentel.

J. C. DIDIER.

N. B. — Le signataire de ces lignes voudrait en terminant remercier l'auteur de la question posée de la longue patience dont il a fait preuve en attendant cette réponse. Et il prie tous les autres confrères qui sont dans le même cas de lui faire crédit pareillement. Ils voudront bien comprendre qu'on ne peut pas toujours leur répondre, toutes autres affaires cessantes. Mais leur tour viendra.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Adalbert HAMMAN. — **Naissance des Lettres chrétiennes** : Odes de Salomon, Lettre de Barnabé, Symbole des Apôtres, Didaché, Pasteur d'Hermas, traduction française intégrale. — In-8 de 240 p. — Editions de Paris, 20, avenue Rapp, Paris-7[e].

C'est la Collection *Ichthus*, qui nous offre dans ce volume fort bien imprimé et présenté, quelques-uns des plus anciens textes de la littérature chrétienne. De ces textes, on a lu la liste plus haut. Tout cela est très ancien, sans qu'on puisse toujours donner de précision de dates, si ce n'est que ce sont des écrits échelonnés de la mort du dernier des Apôtres, vers l'an 100, jusque vers le milieu du siècle. Le grand problème pour l'Eglise naissante est de se distinguer, ou mieux de s'émanciper de la tutelle juive. Pierre et Paul avaient connu ce grave problème plus que les autres et s'y étaient un instant affrontés entre eux. On en retrouve la trace dans les *Odes de Salomon*, et plus encore dans la *Lettre de Barnabé*, qui combat les Juifs restés fidèles aux observances de la Loi. La *Didaché* et le *Symbole* nous mettent en face des communautés naissantes de l'Eglise chrétiennes et le *Livre d'Hermas* est une sorte d'examen de conscience, en forme d'apocalypse, qui indique la perplexité des premiers chrétiens en face du péché postérieur au baptême. Tout cela est du premier intérêt, pour nous tous.

1. A. BRUNOT, S. C. J. — **Saint Paul et son message.** — 118 p. (14 × 19) ; 350 fr. — Paris, Arthème Fayard, 1958.
2. Mgr SOUBIGOU. — **S. Paul, guide de pensée et de vie.** — 174 p. (12 × 19), 600 fr. — Paris, Lethielleux, 1957.

1. — Le P. Brunot, du Sacré-Cœur de Bétharram, nous donne, dans l'Encyclopédie dirigée par Daniel-Rops, un ouvrage vraiment remarquable sur saint Paul.

De la vie de son héros, il nous rappelle, en deux chapitres, ce qu'elle fut à Tarse, où Paul reçut une forte empreinte de culture grecque et judaïque, puis à Jérusalem, pour l'élève de Gamaliel, devenu pharisien convaincu, militant et persécuteur des disciples du Christ. La rencontre avec celui-ci près de Damas changea toute sa vie et toute sa pensée. De son existence laborieuse, des voyages missionnaires de l'apôtre, l'auteur ne nous fait pas le récit. Un bref tableau chronologique lui sert de cadre pour dater les Epîtres : ce sont celles-ci qui accaparent toute son attention. Encore faut-il remarquer que la question de leur authenticité n'est pas abordée, et que de l'épître aux Hébreux il n'est rien dit dans ce livre, sauf une courte mention en une ligne (p. 87) ; et ailleurs (p. 29) une comparaison empruntée à cette épître (sans qu'elle soit citée) ; et pourtant, dans ce dernier cas surtout, il apparaît avec certitude que, au moins par sa doctrine, l'épître aux Hébreux est complémentaire des plus hautes spéculations religieuses de saint Paul.

C'est à exposer cette doctrine dans son origine, dans ses développements organiques provoqués par la pression des circonstances extérieures et par le progrès personnel de l'Apôtre dans l'intelligence du mystère du Christ, c'est en cela que le P. Br. a restreint le sujet de son étude. Mais dans ces limites le travail qu'il nous offre est d'une haute valeur.

Il rattache avec raison tous les approfondissements successifs qui marqueront, comme des ondes concentriques, l'enseignement de l'apôtre, à la lumière surnaturelle et au choc religieux que subit celui-ci près de Damas : réalité de la résurrection du Christ aussi certaine que sa mort, union de ses fidèles avec Lui-même et avec son Eglise, nécessité d'une vie nouvelle, certitude de l'antériorité gratuite de la grâce par rapport à la volonté humaine, etc.

Puis il se livre à une analyse des épîtres en mettant en relief leurs idées essentielles : l'espérance en la parousie du Christ, dans Thessal. I et II ; ce que doit être la vie quotidienne des chrétiens, dans Cor. I et II et Philipp. ; le salut par le Christ, dans Gal. et Rom.; la seigneurie du Christ dans Col. et Eph. ; la fidélité au Christ dans Tim., I et II et Tit. Il montre, chemin faisant, comment tel aperçu jeté brièvement par l'Apôtre dans une épître, devient dans une autre un foyer de lumières nouvelles, déjà en germe dans la vision de Damas ; comment ces explicitations sont provoquées souvent par les erreurs ou les fautes qui menacent de troubler les chrétientés déjà fondées ; comment la captivité de Paul lui permet des vues de plus en plus synthétiques et profondes sur le dessein de Dieu, sur le rôle du Christ et sur le sens de sa propre vocation ; comment, sentant l'approche de la mort, le puissant lutteur, le grand contemplatif que révèlent ses écrits antérieurs, ne songe plus qu'à consolider, par une forte structure hiérarchique et par la fidélité de ses chefs au « dépôt qu'il faut garder », la fragilité des églises naissantes.

Cette interprétation des épîtres d'après leur dynamisme n'épuise pas leur contenu doctrinal, mais elle en fait comprendre un aspect essentiel. En nous faisant entrer dans l'intimité de l'âme, de l'intelligence, du cœur, de la vie mystique de saint Paul, elle nous dévoile le ressort de son apostolat. On ne saurait les lire sans éprouver le désir de revenir aux Epîtres elles-mêmes et ce résultat constitue une belle récompense pour l'auteur de ce solide et beau travail [1].

2. — A plusieurs reprises, Mgr Soubigou cite un ouvrage antérieur du P. Brunot [2]. C'est un bel hommage qu'un vétéran des études bibliques rend à un jeune successeur. En fait, l'ouvrage de Mgr S. n'a ni l'élan juvénile, ni l'audace dans la synthèse qui font le charme de l'étude du P. B. En revanche il est plus complet, basé sur une analyse minutieuse qui accumule les gerbes et même les glanes de la pensée paulinienne. Il suffit de jeter un regard sur les notes rassemblées au bas des pages pour constater que nul détail de doctrine, nul variante d'expression n'a été négligée.

Toutes ces richesses ont été, ici aussi, présentées en une synthèse, non plus chronologique, mais plutôt doctrinale. Après avoir brièvement rappelé comment Saul fut terrassé par Jésus près de Damas, l'auteur, sans entrer dans le récit des événements qui rendent si attrayantes les missions de saint Paul, demande aux épîtres de nous faire connaître l'idée que l'Apôtre se faisait : 1° du Christ ; 2° de l'Eglise ; 3° de la vie du chrétien et de son détachement du monde ; 4° de la parousie et de l'eschatologie finales. De tout cela, saint Paul a parlé en théologien certes, mais **5° surtout en témoin.**

L'intention de Mgr S. fut de proposer « une première initiation d'ensemble à la pensée paulinienne », en la présentant sous la forme de douze conférences, on pourrait dire de douze leçons, prononcées d'abord à Rio de Janeiro sous les auspices de l'Université Catholique de cette ville, puis devant des auditoires de séminaristes, de prêtres, de religieux et de religieuses. Ainsi polies par l'usages et consacrées par le succès, elle sont maintenant offertes aux prêtres et aux laïcs cultivés, chez qui elles feront naître, avec une connaissance précise de la doctrine de l'Apôtre, une grande sympathie pour la personne et une vive admiration pour le génie religieux du juif persécuteur à qui Jésus confia la conquête du monde des Gentils.

R. P. Gabriel PERRAS, O. P. — **Le Père Eugène Prévost et sa cause.** — 270 p. (13 × 19), 2 dollars canad. ; 850 fr. français. — Cap-de-la-Madeleine (Canada). Editions de l'art graphique. — Dépôt à Paris, Fraternité Sacerdotale, 32, rue de Babylone, VII^e^, 1958. — (Pour Clergé et Communautés, remise de 20%).

Le P. Prévost est le fondateur de la Fraternité Sacerdotale. Il est mort en 1946, à 86 ans. En 1951 paraissait un récit de sa vie par un de ses fils, le R. P. Lapointe (384 p., ibid. ; voir *Ami*, 1951, p. 126). Cet ouvrage fut accueilli avec grande faveur et traduit en plusieurs langues. Déjà à cette date des grâces importantes d'ordre spirituel et temporel étaient attribuées à son intercession. A l'occasion du centenaire de sa naissance (1960), on envisage l'introduction de sa cause de béatification. C'est pour expliquer et justifier cette sainte ambition que le présent volume a été composé.

Il se divise en deux parties. La première trace le portrait spirituel du Père, montrant que le service de Jésus dans ses prêtres fut l'idée-force qui domina sa vocation, inspira ses activités spirituelles pendant la période de son appartenance à la Congrégation du T. S. Sacrement (du B. Eymard), le guida dans les multiples travaux, démarches et épreuves qui devaient aboutir à ses deux fondations. Le P. Perras mène de front, dans cette première partie, un récit historique de la vie et un exposé didactique de la doctrine spirituelle du P. Prévost. Dans la seconde partie, il rappelle quelle fut la renommée de sainteté dont le Père a joui, pen-

[1] P. 81, il est question d'Adam, qui « est, pour l'humanité déchue un chef de race, une *personnalité collective* » (souligné par l'auteur). Cette expression prête à équivoque sur un point de doctrine important : Adam, chef de race, a une personnalité propre et le péché originel est autre chose qu'un péché collectif. Voir ce que dit Pie XII sur le polygénisme dans *Humani generis*. Certes, nous n'imputons pas à l'auteur l'erreur condamnée par ce document ; nous songeons seulement à la recommandation de saint Paul vieillissant : *Formam habe sanorum verborum*.

[2] Le génie littéraire de saint Paul. Paris, Edit. du Cerf, 1955.

dant sa vie, dans l'Eglise et particulièrement dans le clergé, auprès de tous les Papes de Léon XIII à Pie XII comme auprès des plus humbles prêtres ; il énumère les phases par lesquelles doit passer un procès de béatification ; il détermine le rang que peut prendre la cause du P. Prévost dans la liste des candidats canadiens à la gloire des autels et les titres qu'on peut faire valoir en sa faveur ; il justifie enfin les exigences de l'Eglise relativement aux miracles sans lesquels ne peut aboutir la cause de béatification ou de canonisation d'un serviteur de Dieu qui n'est pas un martyr au sens strict. La conclusion présente le P. Prévost comme un modèle à imiter et un protecteur à invoquer.

Cinq appendices, une bibliographie et des tables terminent ce volume. On lira avec grand intérêt les pages où sont relatées neuf faveurs obtenues par l'intercession du Serviteur de Dieu, et son testament spirituel.

Le P. Perras est promoteur de la foi dans une autre cause canadienne. Les matériaux qu'il a, avec sa compétence de spécialiste, rassemblés ici faciliteront la tâche de ceux qui travailleront à la cause du P. Prévost. Cet ouvrage fait espérer, vu la qualité des faveurs déjà obtenues, que l'ouverture d'un procès de béatification pourrait bien dans un avenir assez proche réjouir le cœur des fils et des filles du P. Prévost, ainsi que tous les disciples spirituels que ses écrits ont suscités dans le clergé et même parmi les fidèles.

Abbé Henri POISSON. — **Une Lumière de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Yves Mahyeuc, 1462-1541, évêque de Rennes de 1506 à 1541.** — In-8 de 180 p., 900 f. franco. — Chez l'auteur, 22, rue Saint-Louis, Rennes.

« C'était Anne de Bretagne », commence une de nos plus vieilles et populaires chansons. Le pieux personnage dont on nous propose ici la vie fut un dominicain breton, né à Plouvorn, à quatre lieues de Morlaix, en 1462, sous le règne du duc de Bretagne François II. Il dut à ses mérites et à ses hautes vertus l'honneur d'être choisi par la duchesse Anne pour être son confesseur. Et quand Anne devint reine de France, il la suivit à la Cour. Il devint en 1506 évêque de Rennes, et remplit avec zèle et efficacité ce haut ministère durant 35 ans. L'ouvrage qui nous raconte tout cela, est fort bien écrit et composé. Il est illustré de belles gravures. En un mot il est digne du sujet traité et ce n'est pas peu dire. On y verra revivre la Bretagne de la fin du XV^e^ siècle et du début du XVI^e^. La vertu la plus éminente de cet évêque lointain, fut la miséricorde envers les pauvres et tous les malheureux. Il doit être compté au nombre des évêques réformateurs, en un temps où, avant le concile de Trente, le besoin s'en faisait sentir. Livre intéressant et utile au premier chef.

Marcel COLIN, frère mariste. — **Méditations mariales.** — 116 p. (9×15,5). Prix non indiqué. — En vente chez l'auteur : Noviciat des Frères Maristes, à St-Quentin-Falavier (Isère) et à Genval (Belgique), Edit. « Marie-Médiatrice ». 1957.

Ce petit ouvrage, soigneusement édité sur papier mince et orné de plusieurs illustrations de pleine page, contient 30 méditations sur la Ste Vierge et pourra donc rendre service pendant un mois de Marie. Chaque méditation est précédée d'une introduction d'une demie page environ qui peut servir à annoncer le sujet la veille au soir ; trois pages exposent ce sujet avec plus de détails, et se terminent par des conseils bien pratiques.

On trouve ici une initiation à la vie d'union à Marie, basée sur la méditation de ses vertus. Celles-ci ne sont pas présentées dans un ordre didactique, ni suivant les épisodes de la vie de Marie dans leur ordre chronologique rigoureux. La base est plutôt l'*Evangile vécu par Marie*, soit qu'elle occupe le centre d'un récit, soit que l'enseignement de son divin Fils invite à des actes qu'elle a parfaitement pratiqués. Elle apparaît ainsi comme la Mère et la Maîtresse du jeune religieux d'abord, mais aussi, et tout autant, du prêtre, de la religieuse, du chrétien vivant dans le monde. Nous souhaitons à cet ouvrage si simple, si pratique et si pieux, une très large diffusion.

CORRESPONDANCE

*A propos de la consécration du Canada à S. Joseph dont a parlé l'*Ami, 1957, *p.* 129 *et suiv., nous recevons les réflexions suivantes, que nous adressent les PP. Pouliot et Drolet, O.F.M., et dont nous leur laissons l'entière responsabilité.*

« Nous pensons avoir établi dans notre travail :

1° que l'affirmation d'une nouvelle consécration du Canada à saint Joseph en 1637 remonte à M. Faillon dans son *Histoire de la colonie française* (cf. *Les dires de M. Faillon et leur influence*, p. 125 de notre travail);

2° que l'affirmation de M. Faillon repose uniquement sur le texte de la *Relation de 1637* (cf. p. 126) ;

3° que l'étude objective de cette même relation prouve qu'il n'y est nullement question d'une seconde consécration ou d'un renouvellement quelconque (cf. *Les faits de 1637*, p. 165 s.) ;

4° que les contemporains de la *Relation de 1637* n'ont pas vu dans ce texte une consécration du Canada à saint Joseph (cf. p. 169-170) ;

5° enfin, que le R. P. Adrien Pouliot, S. J., dans son travail présenté au Congrès de Joséphologie à l'Oratoire de Mont-Royal en 1955, ne parle pas de cette consécration quand il étudie le texte de la Relation (cf. p. 172-173)...

De plus, aucun prédécesseur du cardinal Bégin n'a vu dans l'indult de 1834 une approbation du patronage de S. Joseph sur le Canada :

1° le texte de la demande de 1858 ne mentionne aucune approbation antérieure (cf. p. 113) ;

2° quand le *Recueil d'ordonnances* a publié la réponse de Rome en 1859, il a laissé entendre que la demande de 1858 était inutile puisque « saint Joseph, écrit-il a été élu *canoniquement patron du Canada* en *l'année 1624* » (p. 114) ;

3° et voici qu'après avoir publié notre travail, un de nos Pères à Rome, nous fait parvenir une copie d'un document dans lequel Mgr Baillargeon en 1856, demande un « indultum quo Sanctus Josephus, sponsus B. M. Virginis *approbetur* vel rite declaretur primus Patronus hujus Regionis Canadensis. »

Si les prédécesseurs du cardinal Bégin n'ont pas considéré l'indult de 1834 comme l'approbation du patronage de saint Joseph au Canada, il nous semble avoir montré qu'ils avaient raison puisque :

1° depuis le décret du Pape Urbain VIII (23 mars 1630) (cf. p. 162, note 13), qui est repris par notre code actuel, canon 1278, l'élection d'un patron requiert une approbation *formelle* ;

2° le fait de concéder la permission de célébrer la fête de saint Joseph comme patron du Canada (en 1834) ne saurait constituer l'approbation formelle requise depuis 1630 ;

3° l'élection de saint Joseph comme patron du Canada ayant eu lieu en 1624, donc 6 ans avant le décret du Pape Urbain VIII lequel décret n'est pas rétroactif, il est évident que ce patronage n'a pas besoin d'être approuvé formellement par Rome.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 22 aprilis 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)